SOBRE A FORMAÇÃO DE ANTROPÓLOGOS

KLAAS WOORTMANN
Universidade de Brasília

> [...] I do not believe that my chief duty as a man of the university is to teach students entrusted to me the truth about the object of their study, but rather to strive to make them familiar with some of the ways and means for discovering the truth for themselves [...]
>
> Uberoi 1978: 13

O convite para participar de uma reunião onde se discute o ensino da Antropologia[1] me causou certa surpresa. Afinal, não sou um antropólogo moderno, afinado com o sinal dos tempos deste fim de século. Ao aceitar o convite cometi uma ousadia despropositada. Apresentarei, então, alguns pontos de vista pessoais, certamente ingênuos, já que o problema não tem ocupado minhas preocupações de maneira sistemática. Contudo, algumas tendências contemporâneas me têm preocupado e será a partir delas que irei desenvolver meus pontos de vista. Estarei também expressando as necessidades com que me defronto no momento ao procurar entender a Antropologia a partir dos movimentos intelectuais que constituíram a disciplina — hoje em dia cada vez mais indisciplinada.

Estou certo, também, de que nada de novo tenho a dizer. Irei repetir o que já foi dito. Mas o que foi dito me parece certo e insistir no certo não é errado.

1. Trabalho apresentado no seminário "Ensino da Antropologia", organizado por Mariza Peirano, promovido pela ABA e realizado nos dias 10 e 11 de abril de 1995, no Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, na Praia Vermelha, Rio de Janeiro.

Anuário Antropológico/96
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

Discutir a formação de antropólogos é discutir a própria Antropologia e colocá-la em perspectiva histórica. É percebê-la ao mesmo tempo como *cultura* e como *cultivo*. De outro lado, o ensino da Antropologia implica em problemas relativos ao momento em que ela é praticada. E o momento atual é, novamente, um momento de crise, em que se está preocupado em entender como ela foi construída mas onde se ganha prestígio acadêmico desconstruindo a *disciplina*, juntamente com suas noções básicas.

É o momento em que certas tendências correntes, bastante populares, minimizam a Etnografia (com E maiúsculo) em favor de uma espécie de crítica literária. Ou que estabelecem uma espécie de (con)fusão entre um neo-romantismo que nega o caráter científico da disciplina e uma espécie de neo-occamismo nominalista que, negando as "substâncias segundas", nega as totalidades, como a sociedade (que já vinha antes sendo negada, por exemplo, por Schneider, em benefício de categorias ou princípios culturais) e a própria cultura.

Essas tendências contemporâneas recusam as duas grandes fontes de nosso "métier", tanto a tradição Iluminista quanto a Romântica. Os clássicos da Etnografia, como Malinowski e Evans-Pritchard, este último muito claramente na fronteira entre a arte e a ciência, não mais existem como construtores de teorias ou como tradutores culturais, mas como produtores de textos que devem ser descontruídos, para que se possa demolir seus autores. Em alguns redutos, sociedade e cultura perdem existência, e tudo se resume a linguagem. Em outros, aquele neo-occamismo prescinde da teoria em benefício exclusivo de uma "sensibilidade" voltada para indivíduos, pois só eles existem. Nessa tendência, que recusa as metáforas da teoria, a Etnografia se torna uma espécie de jornalismo sentimental que chega aos limites da ingenuidade e de um novo "populismo", na medida em que a noção de totalidade se afasta do horizonte antropológico para ceder lugar à subjetividade de indivíduos e à literalidade de suas falas.

Estou me referindo, é claro, àquilo que vagamente se auto-denomina "pós-modernismo" — uma nova seita, ou dogma, localizada principalmente em certos redutos norte-americanos, internamente diferenciada, sem dúvida, mas devotada a uma espécie de "balcanização" da Antropologia, pois agora só restam no mundo "fragmentos" e não mais sistemas e a Antropologia só é capaz de apreender fragmentos e não sociedades e culturas. Todo o esforço totalizante que constituiu a Antropologia em uma de suas vertentes parece querer ceder lugar a uma destotalização que, no limite, leva ao abandono da

idéia de coletividades (sociedades, comunidades, grupos, categorias sociais) pela de experiências individuais impenetráveis.

Talvez certos pós-modernos, um tanto paradoxalmente — já que são críticos ferrenhos da modernidade —, tenham se rendido de vez ao individualismo que tornou possível, através de muitas mediações (e em diálogo com a tradição Romântica), o próprio surgimento da Antropologia como sua negação (já que a Antropologia é "holista" — Dumont 1985).

Alternativamente, as culturas se tornam intraduzíveis, pois só o que vale é o literal. Outros, entre os estudiosos da religião, decidiram retornar ao "mistério" da teologia e às insondáveis causas primeiras da vontade divina.

Não são todos os pós-modernos que se opõem à Etnografia. Muitos procuram encontrar novos caminhos para ela. Não se deve ignorar que algumas críticas à Antropologia tradicional seguramente contribuíram de forma positiva a uma reavaliação do que seja fazer Etnografia.

Os problemas enfrentados por Crapanzano no uso da linguagem, tanto em seu "encontro etnográfico" com os sul-africanos, quanto ao escrever *Waiting* (onde a totalidade histórica não está ausente), são um bom exemplo disso. O renovado recurso a modelos da linguagem — pois a linguagem já de há muito "modelou" a Antropologia (e o pensamento pré-antropológico, como em Vico) — leva a repensar, por exemplo, a questão da identidade a partir de um ponto de vista dialógico, como no mesmo Crapanzano em outro trabalho (1981). Identidades não são dadas de uma vez por todas, mas circunstanciais e em constante processo de reconstrução dialógica/dialética no plano da linguagem e da intersubjetividade. A linguagem inexiste fora de contexto (Malinowski já dizia isso), mas ela mesma também cria contexto.

O uso da linguagem na construção do (con)texto etnográfico precisa certamente ser examinado criticamente, mesmo porque a textualidade etnográfica é a maneira pela qual a Antropologia representa a alteridade e a si mesma.

Mas não devemos esquecer que a crítica à Antropologia pelos antropólogos tem sido feita o tempo todo, ainda que em outros planos, desde que a Antropologia começou a existir. O que ela é, ou deveria ser, variou muito no tempo, ou mesmo no mesmo tempo e no mesmo lugar. Frazer e Malinowski; Malinowski e Radcliffe-Brown; Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard; Meyer Fortes e Leach; Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss; Lévi-

Strauss e Needham; Lévi-Strauss e Héritier; Lévi-Strauss e Geertz; Geertz e seus descendentes, que o acusam de cripto-positivista ou de funcionalista disfarçado — a controvérsia tem sido constante. Ao longo dessa controvérsia oscilou-se entre o universal e o particular, entre a "mente" e a cultura, e ao longo dela se reconstruiu continuamente a teoria.

Não se espera que a Etnografia de hoje seja igual àquela de Malinowski. O realismo etnográfico monofônico talvez deva ceder lugar a uma postura mais dialógica e polifônica — muito embora a heteroglossia me pareça mais uma utopia que uma possibilidade. O "ponto de vista nativo" talvez deva ceder lugar ao ponto de vista *de* nativos. Mas há também problemas. O "realismo" pode ceder lugar a novas formas de "idealismo", na medida em que desaparece a sociedade e só permanece a linguagem, ou a novas formas de atomismo, na medida que só existe o indivíduo.

Pessoas concretas devem certamente comparecer no texto etnográfico, pois compareceram no momento anterior à escrita na relação intersubjetiva do chamado "encontro etnográfico", mas sem perder de vista que tais pessoas se movem em espaços sociais e/ou culturais que são totalidades. Os alemães do século XIX eram, por certo, bem diferentes uns dos outros, mas se moviam dentro de um Volksgeist específico. Os trobriandeses também diferem entre si e deviam ter opiniões diferentes sobre o Kula, mas o Kula era trobriandês e não polonês ou britânico.

Conseguir lidar com pessoas, com subjetividades individuais *e ao mesmo tempo com totalidades*, me parece ser o desafio, e não simplesmente abandonar a totalidade particular, enquanto horizonte epistemológico que permite a compreensão, em favor da fragmentação. A favor da fragmentação etnográfica se tem argumentado que o próprio mundo se fragmenta, como ocorre hoje com o desaparecimento de alguns estados nacionais. Mas o que parece ocorrer é justamente o (re)surgimento de totalidades, de identidades, de *Völker*, cada um com seu *Geist.*

Se a idéia de linguagem intersubjetiva nos permite renovar perspectivas — o que de resto a Antropologia sempre fez, como já disse — nem por isso deixam as pessoas (objetos/sujeitos) de serem seres históricos. Seres ambíguos, por isso mesmo, pois que estão na história e esta está neles. Reduzir tudo a linguagem, da Etnografia como escrita às relações sociais "etnografadas", reducionismo por parte dos que criticam outros reducionismos, pode se tornar mais um dos modismos atuais. Justamente quando se procura historicizar a Antropologia ("Functionalism Historicized" etc.) pode se

perder de vista que as próprias sociedades são históricas, como também as pessoas, justamente porque só existem em sociedades. Argumenta-se que a História nada mais é que um mito do Ocidente, mas se faz um enorme esforço para desvendar a História da Antropologia e se publica uma série de livros de alto prestígio acadêmico, e de inegável valor, chamada *History of Anthropology*, editada por Stocking.

* * *

Meu ponto de vista sobre a formação de antropólogos se resume a quatro pontos: 1) *Etnografia e experiência de campo*; 2) uma *saída para fora da Antropologia* como condição para entendê-la e para entender a nós mesmos; 3) *autores clássicos*; 4) a *estrutura dos cursos*.

1. A Etnografia tem sido, ao mesmo tempo, a glória e a maldição da Antropologia. Mesmo aqueles que hoje niilisticamente a condenam, já a praticaram, e de certa forma continuam a fazê-lo vicariamente, visto que constroem suas reputações sobre etnografias feitas por outros.

Etnografia tem aqui dois sentidos: de um lado a chamada observação de campo, o "trabalho de campo" ou o "encontro etnográfico", isto é, a relação pessoal entre o pesquisador e aqueles que estuda. De outro, a construção de um texto consistente no qual o pesquisador fala sobre alguém — aqueles que procurou entender — para alguém outro — a comunidade antropológica e/ou um público mais amplo. No trabalho de campo se realiza o encontro com a alteridade; no texto se realiza o esforço de dar sentido ao Outro para nós, de traduzir uma cultura para outra.

Fazer Etnografia é também dar inteligibilidade aos "dados" (que na verdade nunca são dados, mas construídos) pela via de uma teoria, já que é por meio desta que a tradução se torna possível. É, assim, traduzir o sentido de nosso trabalho para quem nos lê. Pouco importa que o antropólogo se perceba como fazendo ciência ou arte. Num caso como noutro, há que haver *disciplina*. Tornar-se antropólogo é aprender a ter disciplina intelectual e a Etnografia é nossa forma privilegiada de alcançá-la.

A Etnografia tem sido vítima de ataques por parte de outros cientistas sociais, que a percebem como impressionista ou pouco científica, ou como

descritiva e "chata". Mais importante porém é o fato de que ela tem sido atacada também de dentro da própria Antropologia. Como já disse, há quem faça a crítica, até certo ponto correta, do realismo etnográfico tradicional, da construção objetificante, da ausência no texto de uma discussão sobre a relação de intersubjetividade que constitui o "trabalho de campo". Ou a presença do antropólogo no texto é excessiva, ou excessiva é sua ausência. Mas a atitude crítica pode ser levada ao extremo, e ao invés de se tentar representar o Outro, fala-se o tempo todo, auto-reflexiva e confessionalmente, de si mesmo e de seus dramas existenciais, como no caso de alguns filhos parricidas de Geertz. A solução talvez seria articular no mesmo texto *Argonautas* e o diário de Malinowski. Ou chegar a uma espécie de compromisso entre *Argonautas* e *Waiting*, duas formas de afirmar a autoridade etnográfica.

Uma das acusações correntes é a de que a Etnografia produz o exotismo, o que a levou a ser execrada por certo tipo de antropólogo. Corre-se o risco de jogar fora a criança junto com a água do banho.

É o caso de Thomas (1991) num artigo sugestivamente intitulado "Against Ethnograpy". Não deixa de ser correto seu ponto de vista de que as etnografias tendem a enfatizar mais o diferente que o semelhante. Contudo, entender a diferença e encontrar a humanidade na diferença, a unidade na diversidade, é a tarefa fundamental da Antropologia.

A Antropologia é sempre comparação, no sentido da comparação radical de que fala Dumont, e toda Etnografia é implicitamente uma comparação do outro com o nós. Quando Taussig (1983) descreve e busca interpretar o "pacto com o Diabo" de camponeses colombianos, ele compara a percepção do dinheiro e da mercadoria que eles têm com o "fetiche da mercadoria" e com a firme crença ocidental de que o dinheiro é um ser vivo. A frase de Benjamin Franklin, ao dizer que o dinheiro é uma "espécie prolífica", a noção de que "tempo é dinheiro" ou de que o dinheiro move o mundo, não são menos exóticas que a crença de algum xamã de um povo remoto. O pacto com o Diabo é uma forma simbólica de ordenar (no caso, de reordenar) o mundo, como o é também o fetiche da mercadoria. De qualquer maneira, se exoticizamos os outros, exoticizamos também a nós mesmos. Afinal, desde o Iluminismo irônico, o Nobre Selvagem tem servido à causa da auto-reflexão ocidental.

Thomas propõe que a Etnografia seja substituída por generalizações regionais, como por exemplo, a Polinésia:

> fieldwork should be drawn into other kinds of writing that move into the space between the theoretical and universal and the local and ethnographic, and that are energized by forms of difference not contained within the us/them fiction [Thomas 1991: 315].

A partir daí ele propõe a revigoração da Antropologia comparativa, aparentemente sem ter notado que a Antropologia mais criativa e a Etnografia sempre se moveram no espaço entre o teórico/universal e o local/etnográfico, no mesmo texto.

> A new kind of post-ethnographic anthropological writing would presume the sort of local knowledge that has always been critical for representing circumstances both at home and abroad, but would refuse the bounds of conveniently sized localities through venturing to speak about regional relations and histories [Thomas 1991: 316].

Devemos, pois, construir um "local knowledge", mas não devemos transformá-lo em texto e o único argumento para isso é que tal texto exoticiza. Devemos comparar os nativos entre si.

Ele nos adverte de que não está advogando a antiquada comparação positivista destinada a produzir teorias gerais, mas uma comparação regional voltada para uma pluralidade de alteridades. Não deve haver, então, teorias, visto que elas são necessariamente gerais.

Acredito que essa pluralidade de alteridades não escaparia da comparação radical. O que garante que, ao invés de "exoticizar" um outro, não se estaria exoticizando a pluralidade?

Esse tipo de comparação regional foi o que fez Sahlins, ao discutir, justamente nas regiões mencionadas pelo autor, processos gerais constitutivos da chefia ("from kinship to kingship") a partir do "modo de produção doméstico". Talvez, na opinião do autor, Sahlins tenha sido por demais "positivista", já que se atreveu a desenvolver uma teoria geral da reciprocidade. Aliás, é significativo que esse trabalho de Sahlins não é mencionado pelo autor. Talvez porque Sahlins tenha defendido o ponto de vista de que para situações etnográficas particulares nenhuma explanação abstrata pode ser tão satisfatória quanto levar em conta fatores específicos. E que, na medida em que o fenômeno é geral (regionalmente ou não), nenhuma análise particular será tampouco satisfatória. "Yet the general only exists in

particular forms [...] what is the use of putting into comparison a society you have not first thoroughly understood?" (Sahlins 1978: 75).

De forma algo diferente, porque não lida com regiões, não foi essa comparação histórica que fez Geertz em *Islam Observed*? E não afirma ele que não poderia ter chegado a essa análise se não tivesse antes estudado etnograficamente aldeias particulares?

É evidente que ninguém se opõe ao tipo de generalização proposta por Thomas. Não é aí que está o problema, mas sim na negação da Etnografia particularizante, na compreensão de povos particulares, simplesmente por medo do exotismo (ou por medo de ser Ocidental). Continuo achando que a melhor forma de chegar àquele tipo de generalização é passar antes pela totalidade particular.

Se enfatizarmos tendências gerais, princípios gerais (mesmo que o geral signifique regional) não estaremos falando de ninguém em particular e portanto não estaremos exoticizando. Mas estaremos abandonando a inspiração Romântica anti-científica, assim como o ponto de vista dos nativos.

O problema do exotismo parece ser um fantasma que ultimamente tem assombrado as consciências ocidentais. Ele certamente existe no tipo de trabalho antropológico (?) feito por Chagnon (1968, 1975, 1988), por exemplo, onde a etnologia é substituída pela etologia numa clara "animalização" dos Yanomami, ou na projeção sobre eles de categorias economicistas do mercado competitivo ocidental (Smiljanic Borges 1995, Sahlins 1978).

Mas, é bastante duvidoso que o exotismo seja a marca registrada do trabalho etnográfico. Analisar os ritos Ndembu seria exoticizá-los? *Naven* seria exoticizante, ao enfocar um rito e procurar dar-lhe sentido?

Já há muito tempo a Antropologia vem fazendo Etnografia "at home" tanto quanto "abroad". No Brasil aquela é a forma predominante, e não consigo ver exoticização nas etnografias sobre camponeses nordestinos, nas quais o tema predominante não foi a busca do exótico, mas de processos gerais no plano local. Suas concepções da terra como natureza de Deus e da propriedade como produto do trabalho seriam mais exóticas, porque diferentes, que a concepção da propriedade como mercadoria? Não consigo ver exotismo nas etnografias sobre crianças da Febem ou colonos de origem alemã ou polonesa no sul; sobre o "pedaço" em São Paulo, sobre drogados ou escolas de samba do Rio de Janeiro. E, no entanto, são outros, face ao pesquisador.

Trajano Filho estudou a crença na invisibilidade de líderes da luta pela independência em Guiné-Bissau e exorciza adequadamente a questão do exotismo:

> [A crença na invisibilidade] pode representar paradigmaticamente o exótico. Os antropólogos estão, ou deveriam estar conscientes do cuidado que devem ter ao tratar da diferença cultural em construir artificialmente a alteridade pela via do exdrúxulo [...] a antropologia tem sido vista [...] como um saber [...] exoticizante. Como o colesterol, o exótico é duplo: tem o bom e o mau. Sua face perversa é a que põe o acento descritivo exclusivamente no inusitado, curioso e exdrúxulo, criando uma espécie de opacidade pretensamente natural naquilo que descreve. [...] [o exotismo se constrói quando] o objeto em foco [...] é desconectado do mundo da vida em que se atualiza [...] a descrição do objeto cultural jamais deve ser feita de modo a pinçá-lo do mundo original em que ele se atualiza, para que não perca o potencial de significação que sempre se encontra nas relações desse objeto com outros, pertencentes ao mesmo sistema cultural. [Assim], a análise antropológica tem aumentadas as suas chances de chegar ao final do trajeto *produzindo um acréscimo de significação*, isto é, revelando o objeto e seu sentido original e adicionando um "quantum" especial de significado: o objeto e sua verdade original fazem sentido em sua diferença porque são uma das múltiplas possibilidades criativas de ser do homem [Trajano Filho 1995: 205-206; grifos meus].

O que a Antropologia faz, *pela conjugação entre Etnografia e teoria*, é justamente isso: um acréscimo de significação. Seriam os guineenses que acreditam na invisibilidade (por certo não são todos) mais "exóticos" que os cristãos ocidentais que acreditam no nascimento virgem, em anjos (às vezes também invisíveis) ou em aparições milagrosas?

Faço essa digressão pelo exotismo porque tem sido uma das várias formas pela qual a Etnografia tem sido atacada recentemente, de dentro da própria Antropologia. Meias verdades têm sido usadas para solapar o próprio fundamento do fazer antropológico.

As etnografias clássicas foram atacadas de todos os lados. Bateson foi acusado por não ter problematizado a relação entre o pensamento do intérprete e do interpretado em seu "encontro etnográfico". Como se ele não tivesse sido um inovador da Etnografia e, por essa via, da teoria dos rituais. Evans-Pritchard foi acusado de descrever os Nuer pelo que eles não tinham (estado, classes etc.). Como se ele não tivesse sido um inovador nas teorias do parentesco, no contexto do estrutural-funcionalismo, como mostra Dumont. Ou como se ele, no estudo sobre os Azande, não tivesse contribuído

de maneira fundamental para uma teoria da magia, justamente porque em seu "encontro etnográfico" ele se rendeu ao tema que os nativos privilegiavam naquele momento. Se o texto etnográfico é tropológico, como afirmam os pós-modernos, a Etnografia que faz a Antropologia deve ser uma tropologia e deve ser "topográfica", pois cada sociedade vê o mundo através de tropos culturais e dos *topoi* que privilegia. Nesse sentido, a cultura é linguagem.

O que Bateson, Evans-Pritchard, Malinowski e outros fizeram foram justamente experimentos etnográficos. Criticá-los pelo que não fizeram é fazer tipicamente a crítica fácil, que parece criar uma nova alteridade: os antropólogos do passado submetidos ao "presentismo" dos críticos atuais. Parece se aplicar a idéia de que toda história é história contemporânea.

A Etnografia também foi atacada de dentro do próprio departamento a que pertenço por alguns alunos incompleta ou perversamente socializados, num momento em que se privilegiava a leitura de filósofos mais que de etnografias. Etnografias eram vistas como carregadas de "irrelevâncias empíricas" porque registravam os detalhes do trabalho, da atividade econômica ou da vida social.

Sem dúvida, nesses casos, falhamos: ao invés de cultivarmos a Antropologia cultivamos a arrogância pseudo-teórica, aliás num momento em que analisar textos era considerado mais nobre que ir ao campo.

Não se percebeu o sentido da Etnografia. É claro que o dado empírico não interpretado carece de sentido. Mas o texto etnográfico deve conter detalhes empíricos, mesmo porque ele não se destina ao entretenimento. O que vêm a ser "irrelevâncias empíricas"? Aquilo que não interessa ao leitor, porque seu tema preferido é outro? Ou porque o tema do trabalho já não é um tema nobre, como o foi durante o período de fecundação da Antropologia pelo marxismo?

Valho-me da opinião de Latour em sua avaliação crítica do livro de Shapin & Schaffer (1985). Um dos pontos de excelência do livro, para Latour, reside em que:

> For the first time in the literature of science studies, it is through the details of the practice of an instrument that all the ideas about God, the King, Matter, Miracles and Morals, are translated and made to pass [...] Philosophers of science and historians of ideas wish to bypass the world of the laboratory altogether, this disgusting kitchen where ideas are suffocating in trivia: S & S force them to

> scrutinize all the possible details of the laboratory set-up — ethnographers of science they both are indeed [Latour 1990: 151-152].

É dos "trivia" que emergem as idéias. *Coral Gardens* está cheio de detalhes empíricos. Seriam "irrelevâncias"? Tenho visto etnografias tão superficiais que mal dão para sustentar um artigo. Toda Etnografia que se preza deve conter mais "detalhes empíricos" que o necessário para exemplificar o argumento e isso por duas razões: em primeiro lugar, toda Etnografia deve conter a riqueza de dados empíricos que possibilitem sua reavaliação e eventual contestação. Deve conter até mesmo aqueles dados que o antropólogo, por essa ou por aquela razão, não foi capaz de interpretar. Em segundo lugar, uma obviedade freqüentemente esquecida — o texto etnográfico é, entre outras coisas, informação.

Já me referi a Malinowski, por quem tenho particular admiração, não obstante a enxurrada de críticas que o tem atingido. Malinowski se distinguiu exatamemnte pela Etnografia. Se suas teorias, seja da magia, da linguagem, do parentesco, da sexualidade ou da economia são "ultrapassadas" (são mesmo?), seguindo o destino de todos os que vieram antes dele e de todos que o sucederam, sua Etnografia permaneceu. Independentemente de críticas, ela faz sentido.

Quanto já foi escrito com base nos textos de Malinowski? Desde Uberoi, na época um radcliffe-browniano convicto, que dá novo significado à política do "anel do Kula", até Tambiah, que repensa as bruxas voadoras e o poder mágico das palavras, ou Wiener, que reanalisa os trobiandeses enfocando as mulheres, inteiramente ausentes no texto de Malinowski, este último tem permanecido em constante diálogo com antropólogos mais "modernos". Aliás, a própria construção do texto de Wiener é exemplar como forma de diálogo que, se é crítico, não esconde o respeito por Malinowski.

Malinowski permaneceu porque foi um excelente etnógrafo. O mesmo poderia ser dito com relação a outros antropólogos. Veja-se, entre nós, a reanálise feita por Peirano a partir da Etnografia (e também da exegese) de Turner. Movida intelectualmente por outros paradigmas analíticos, ela reordena a floresta de símbolos: de certa forma, poder-se-ia dizer (não sei se ela concorda com isso) que ela chega à floresta mais que o próprio Turner, restrito por inibição ou modéstia a árvores ou conjuntos de bosques, já que consegue construir uma totalidade do "sistema ritual" na cosmologia Ndembu.

Defendo aqui mais que meu ponto de vista. Defendo meu trabalho. Acabamos, Ellen F. Woortmann e eu, de entregar para publicação um livro, uma Etnografia, propositalmente tradicional e recheada de "irrelevâncias empíricas", mais do que o necessário para demonstrar que a especificidade do campesinato de uma região do Nordeste (e não apenas de um ou dois camponeses) se inscreve numa tradição de pensamento, de valores e de matrizes de modelos cognitivos mais ampla — uma "grande tradição", como diria Redfield. Parafraseando Latour, a roça dos camponeses foi nosso laboratório porque é o laboratório deles, onde realizam sua prática e seus experimentos e onde reconstroem sua teoria. É nos detalhes de como combinam plantas entre si e com o solo, de como preparam a terra, que está o contexto dos "trivia" onde discutem gênero, Deus e a condição humana e onde constroem sua cosmologia. Essa descrição detalhada pode parecer irrelevante a alguém não familiarizado com o fazer etnográfico, mas ela é também abrir o conhecimento que alcançamos sobre a lógica e a simbólica do trabalho camponês para outros interessados no trabalho camponês.

Insisto no ponto de vista de que a Antropologia se fez pela Etnografia. De fato, a Antropologia se faz continuamente, através de uma constante tensão entre Etnografia e teoria. De nada adianta a pura descrição sem o apoio da teoria — e é preciso deixar claro que Etnografia não é pura descrição — assim como de nada adianta teorizar sem etnografar. No clima atual de ataques à Etnografia, não apenas aquela dos clássicos mas à própria idéia de Etnografia, *lugar de encontro entre as duas grandes tradições que nos constituíram*, é necessário, mais que nunca, fazer Etnografia para continuar fazendo Antropologia.

Por isso mesmo é preciso estudar em detalhe as etnografias detalhadas não só dos clássicos mas também as monografias recentes. Não só pelas informações que contêm, mas pelas soluções, inclusive textuais, que construíram para que possamos construir nossas próprias representações daqueles/daquilo que estudamos. A Etnografia é a prática da teoria antropológica.

Formar antropólogos, pois, entre outras coisas fundamentais, como discutir teorias, é fazer ler criticamente etnografias — não capítulos selecionados em coletâneas, mas monografias inteiras. Não só uma de cada autor, mas o conjunto da obra etnográfica.

Quantos alunos de cursos de pós-graduação leram etnografias completas? Muitos leram partes dos *Argonautas*; menos alunos leram os *Argonautas* de cabo a rabo; pouquíssimos foram mais adiante dos Argonautas (traduzido

para o português), para ficar apenas em Malinowski. Quantos leram *Coral Gardens*? Quantos foram além de *Structure and Function* na obra de Radcliffe-Brown?. A propósito, em quantos cursos se oferecem semestres decentes sobre os estudos de parentesco, sem os quais não se consegue entender a constituição da Antropologia?

Mesmo quanto a autores mais recentes, quantos conhecem suas obras completas? Consideremos Geertz, a figurinha mais fácil do ensino atual: não há quem não tenha lido a famosa briga de galos ou talvez até mesmo a tradução incompleta da *Interpretação das Culturas*. Mas antes disso Geertz escreveu muitos outros trabalhos. Quem leu *Agricultural Involution*? Quem leu *Religion of Java*, *Peddlers and Princes*, *Islam Observed* ou *Negara*? É aí que está a Etnografia de Geertz, ou a combinação entre Etnografia e historiografia; é aí que estão as várias soluções com que se defrontou. É daí que parte sua construção teórica.

Hoje está na moda ler *Local Knowledge* ou *Works and Lives*, mas é no conjunto dos textos que está a trajetória de um autor (e de suas conversões) e em vários casos a própria história da disciplina. Se lê, quando muito, o ponto de chegada, mas não se conhece o ponto de partida. Talvez por isso se papagueia tanto o "texto", sem conhecer o caminho etnográfico percorrido para chegar a ele.

Desde meu ponto de vista tradicional, formar antropólogos é motivar o neófito para o trabalho de campo — ainda que nem todos o façam — e para o texto etnográfico. Notadamente num tempo em que o diálogo criativo entre Etnografia e teoria sofre a concorrência da exegese de textos (em sentido literal) e da resenha crítica como gênero de escritura. Analisar tropos de peças teatrais, textos literários ou outros escritos pode ser muito elegante. Pode ser um exercício intelectual interessante, mas não é a essência da Antropologia (peço desculpas pelo essencialismo aqui professado).

Os praticantes tradicionais da Etnografia criticaram seus antecessores por terem se dedicado a especulações, evolucionistas ou difusionistas, sem que tenham ido ao campo. Talvez tenha havido uma fetichização do trabalho de campo, mas a expedição ao Estreito de Torres — quantos estudantes ouviram falar dela? — foi um marco fundante. Hoje talvez se esteja estimulando uma nova geração de "armchair anthropologists". Não quero dizer que se deva ficar a vida toda fazendo Etnografia — e são realmente poucos os professores que voltaram à pesquisa de campo depois de concluídos seus doutorados. Mas acho que, antes de escrever sobre a Etnografia dos outros,

ou de se deliciar com peças teatrais ou romances, de "pensar o pensamento" dos intelectuais, deveriam ter pelo menos uma *experiência etnográfica* significativa.

Na medida em que a Etnografia é um encontro com a alteridade, ao longo do tempo as etnografias representaram não apenas o Outro, mas a própria maneira de lidar com a alteridade e com a relação entre ela e a teoria. É preciso, pois, conhecer etnografias, desde as mais antigas às mais recentes — através delas se compreende a história da Antropologia — como soluções e como problemas de lidar teoricamente com os fatos ("les faits son faits") e de relacionar a experiência com a teoria; como maneiras de usar a linguagem e como formas de problematizá-la.

Cada Etnografia — e não existem duas iguais — e cada pesquisa é uma experiência pessoal de relacionamento intersubjetivo e, por ser pessoal, é intransferível. Isto significa que cada Etnografia, enquanto "pesquisa de campo" e enquanto texto, é uma solução *pessoal* possível, entre várias, no sentido de dar conta do que foi observado, visto e ouvido e de traduzi-lo com significado antropológico.

O texto etnográfico, não importa se construído por sinédoque, metáfora ou outro tropo qualquer (assunto que tanto preocupa os pós-modernos que privilegiam a forma), é sempre uma totalização no plano do texto, mesmo que o antropólogo se insurja contra a noção de totalidade aplicada à sociedade. Por mais fragmentária que seja sua apreensão de coisas "fragmentárias", como hoje se afirma ser a identidade (não conhecem, por certo, os colonos poloneses do sul do país), é preciso solucionar a representação dos fragmentos.

O problema de todo antropólogo de volta do "campo", virtualmente afogado em dados de observação, é perguntar-se "e agora, o que é que eu faço com tudo isso"? Todo e qualquer texto etnográfico deve dar sentido. Formar antropólogos não é ensinar como fazer Etnografia, pois isso não se ensina, *se experiencia.* Mas é levar o aluno a ler as diversas soluções encontradas antes. Em resumo, ensinar Antropologia é, mais do que métodos e técnicas, fazer pensar uma *Teoria da Etnografia.* Para isso não basta ler algumas críticas pós-modernosas; é preciso ler também, e primeiro, as etnografias, os trabalhos monográficos antigos e recentes. Mas é preciso ler as etnografias de hoje em interlocução com os clássicos. Do contrário, não se perceberá que a Antropologia é um contínuo fazer-se e refazer-se.

2. Meu segundo ponto diz respeito à Antropologia como *vocação* e *profissão*. Não tomo esta última palavra em seu sentido vulgar, como surge na expressão corporativista "regulamentar a profissão", mesmo porque a profissão antropológica não se regulamenta; se disciplina. Profissão é professar, como é também ser professor. Vocação é *Beruf*, no sentido religioso da palavra.

Talvez não por acaso grande parte dos antropólogos o seja por conversão, atendendo a um "calling". Entre os antigos temos os casos de Malinowski e de Leach. Entre os nossos fundadores temos Thales de Azevedo, vindo da Medicina e Roberto Cardoso de Oliveira, egresso da Filosofia. Entre os mais recentes temos antropólogos vindos da História, da Geografia, do Direito, da Física, da Música, da Geologia, da Economia, da Arquitetura, etc.

Na própria graduação em Ciências Sociais a maioria dos alunos ingressa no curso tendo em vista a Sociologia, socialmente mais visível, para que num momento posterior alguns se convertam à Antropologia. Para esse processo de conversão é fundamental a disciplina Introdução à Antropologia (que em algumas universidades norte-americanas tem o sugestivo nome de "Invitation to Anthropology" e é encargo dos professores com maior senioridade). É o momento em que o aluno se repensa num exercício espiritual; é o momento da sedução, da atração para a tribo dos antropólogos.

Na própria medida em que é uma vocação, a Antropologia é também uma identidade (contrastiva face às outras disciplinas das Ciências Sociais). Por isso, precisamos saber quem somos e de onde viemos; precisamos conhecer nosso Gênesis. Neste sentido, ainda, mais do que ensinar Antropologia, forma-se antropólogos. Ser antropólogo é cultivar-se, cultivar uma *Bildung*, atingir uma *Verständnis*.

Não se trata simplesmente de perfilar a "História da Antropologia", o que com freqüência é feito através do desfile das "escolas" (sem considerar que as várias escolas têm diversas alas). Trata-se mais bem de realizar uma Antropologia da História no que é relevante para a compreensão das origens e da historicidade de nossa disciplina.

Se a Antropologia é uma visão de mundo, ela é parte de uma cosmologia maior que se segue a uma cosmografia. Descoberto o Novo Mundo, inventa-se um mundo novo e a Antropologia é ao mesmo tempo objeto e

sujeito dessa invenção. Conhecer essa cosmologia é condição da formação do antropólogo.

Uma conjugação de processos, a um tempo sociais e intelectuais, inicia uma sucessão de revoluções no pensamento acerca do mundo, com profundas implicações sobre a hegemonia da religião nesse pensamento. O que fazer do Homem, desde que ele foi descoberto na América sem ter passado pelo Dilúvio? E o que fazer da transubstanciação face a uma concepção atomista, anti-aristotélica (o aristotelismo era o paradigma fundamental do pensamento europeu desde Tomás de Aquino) da matéria? A nova metafísica, de Galileu (de certa forma antecipado por Nicolau de Cusa) e de Newton, expulsando o homem do mundo, agora mecânico e matemático, livre da teleologia, pois auto-regulado, e livre das qualidades secundárias, com Deus reduzido a um mantenedor de encanamentos celestes (Burtt 1983), redefine o Homem. A mesma metafísica, juntamente com a revolução teológica de Calvino e Zwingli (Uberoi 1978), constrói firmemente o positivismo que irá se projetar sobre o pensamento iluminista e sobre o "progressismo" do século XIX. Influi decisivamente tanto iluministas como Holbach quanto o evolucionismo.

Esses processos não foram, por certo, lineares nem isentos de ambigüidades. Hobbes se contrapunha à *res cogitans* de Descartes, a partir de seu nominalismo materialista, tanto quanto ao experimentalismo de Boyle em suas implicações metafísicas. A discussão entre Hobbes e Boyle é menos um debate sobre métodos científicos (apodítico ou experimental) que sobre Deus e a sociedade política (Latour 1990). Por outro lado, a metafísica de Newton lhe impunha perplexidades a partir de seu arianismo: o mundo inteiro, lembrava ele, não era só o mundo da ciência. Não esqueçamos que, além de físico, era também teólogo.

Não menos revolucionário foi o pensamento de Locke. Seu debate com Filmer e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* com sua teoria da mente como *tabula rasa*, seu individualismo (não independente do atomismo newtoniano, como também não o é a concepção do mercado auto-regulado) se projetaram sobre a Antropologia, desde Maine (a concepção lockeana do casamento como um momento do desenvolvimento moral) ou Lubbock até mesmo Schneider:

> [...] the place of kinship in Locke's thought both reenforces and is reenforced by Schneider's account of contemporary American kinhsip. What else is his 'order of law' rationally governing his 'order of nature' but a legacy — described as a system — from Locke's proprietorial steward? [Zengotita 1984].

Quantos estudantes vieram a saber da revolução paradigmática de Lyell na Geologia e de Darwin e de seu significado para a Antropologia? Do ambiente intelectual vitoriano que tem como metáfora a exposição industrial no Palácio de Cristal; do spencerismo, de onde emergiu o evolucionismo, uma das primeiras formas assumidas pela Antropologia?

Tanto quanto é necessário entender o Iluminismo em suas variedades "idealistas" ou "materialistas" e o Positivismo, é preciso entender o que se entende por Romantismo, de Herder e Fichte a Goethe (sem esquecer a Ciência Nova de Vico, "ilustremente esquecido" nos cursos de Antropologia).

Razão e sentimento; generalização e compreensão; qualidades primárias e secundárias; átomos e vida; estruturas universais do pensamento e *Volksgeist*. De um lado, leis, regularidades e explicação; de outro, *Volkskunde*, a totalidade particular, o "ponto de vista nativo" (malinowskiano ou geertziano). Como já ressaltaram outros colegas meus (Peirano 1986, Duarte 1995), a Antropologia expressa a tensão entre um Iluminismo fundante e um Romantismo que, contrapondo-se a este último, dá inspiração à nossa disciplina.

Não pretendo me estender sobre esse tema. Ele já foi muito bem abordado por Duarte em outra reunião sobre a mesma questão que aqui estamos discutindo, sob o título "Formação e Ensino na Antropologia Social: os dilemas da universalização romântica", onde destaco as expressões *formação* e *universalização romântica*.

Não podendo desenvolver a questão de melhor forma, limito-me a transcrever o que disse Duarte:

> Ao privilégio da lógica analítica [...] e da dissociação entre o processo de conhecimento e as características do sujeito da operação [...] antepuseram-se assim ao longo do séc. XIX os contrapontos sintéticos (ou holistas) do que se pode resumir como a tradição romântica. O que chamamos hoje de 'ciências sociais' nasce exclusivamente da tensão e da interlocução entre essas linhas de busca.
>
> [...]

> A Antropologia Social, talvez mais explicitamente que suas irmãs, espelha claramente em sua história tal ditame. A influência romântica ou neo-romântica tanto sobre os grandes teóricos ingleses da evolução humana no séc. XIX quanto sobre Malinowski ou Evans-Pritchard é notória [...] O próprio Lévi-Strauss, considerado o último e mais inquebrantável baluarte do universalismo racionalista, quanto não deve a uma vasta gama de influências românticas, que ele personifica parcial e explicitamente na herança de Rousseau [Duarte 1995: 11].

Considero essa questão fundamental para a formação do antropólogo, concebida como cultivo, e para a prática da teoria em sua relação com a Etnografia. Contudo, Duarte põe mais ênfase no Romantismo que no Iluminismo, na metafísica da ciência (Botânica e Física) de Goethe que no positivismo neo-newtoniano. Privilegiamos uma ou outra de forma consistente com a Antropologia que praticamos, mas devemos ter o cuidado de levar os alunos ao estudo de todas as vertentes originárias de nossa disciplina. A mesma Alemanha que produziu o Romantismo, ou ainda o pré-romantismo de Herder, com sua teoria da História oposta àquela de Voltaire e ao Iluminismo, produziu também Kant, que leva ao limite a metafísica newtoniana.

Devemos ir além dos clichês. Todos afirmam essas origens da Antropologia, mas poucos alunos ou professores se deram ao trabalho de estudar seriamente o significado do Renascimento, da tensão entre religião e ciência, do racionalismo iluminista, do vitorianismo, etc. Neste mesmo trajeto é preciso expor os alunos às diferentes concepções do que seja fazer Antropologia e às trajetórias intelectuais dos vários heróis da disciplina, incluindo suas conversões (novamente Evans-Pritchard e Geertz são exemplares). Não basta afirmar a dupla origem da Antropologia — é preciso estudá-la.

Para os neo-evolucionistas, virtualmente desconhecidos no Brasil, o Iluminismo significou algo bastante diverso do que é percebido pelos neo-weberianos ou para os descendentes de Boas. Para uns, o Romantismo é a luz; para outros não passa de obscurantismo.

Mas, não é suficiente remontar ao passado pré-antropologia. A contínua transformação de nossa disciplina, principalmente num momento de proliferação de heresias (que, tal qual na religião, são úteis para a reafirmação da *disciplina*), implica uma contínua transformação no contexto mais amplo do pensamento, para a qual contribuiu a própria Antropologia, contextualizada e contextualizante. Se do ambiente intelectual vitoriano e do spencerismo emergiu o evolucionismo (ele mesmo bastante diversificado), de qual contexto, ou contextos, emergiu o estrutural-funcionalismo e como se

contrapunha ao funcionalismo malinowskiano? O que significa acusar Radcliffe-Brown de "benthamismo"? Como se explica o grande sucesso do estruturalismo nos anos 60-70, e não só, é claro, na Antropologia? Porque saiu ele de moda, já nos anos 70 e mais decididamente nos 80? Quais as forças impulsionadoras dessas mudanças? Qual o significado maior dessas várias metafísicas? Porque e como se constituiu o interpretativismo — simplesmente porque Geertz leu Wittgenstein e Ricoeur? Porque se passa do "fato" para a "estrutura" e para o "texto"? Se a Antropologia é uma visão de mundo e uma construção do mundo (mesmo quando desconstrutivista), ela também está no mundo, e ele deve ser compreendido, a bem de nossa vocação e de nossa identidade.

Em resumo, a profissão de fé na Antropologia, seja qual for a persuasão do praticante, demanda uma discussão do espaço em que ela se movimenta.

Sair da Antropologia para esse espaço maior implica em riscos. Certa tendência contemporânea de absorção de filósofos mal digeridos, deleuzes e lyotards, pode resultar numa viagem sem volta. A Filosofia pode nos fornecer luzes, mas pode também nos dar a neblina que nos projeta num pântano intelectual de novo fim de século.

3. Chego agora ao terceiro ponto: os Clássicos. Posso tratá-lo de forma breve, pois o assunto está incluído, até certo ponto, no que já foi dito a propósito da Etnografia.

Porque os Clássicos? Ora, porque são Clássicos! Porque são *autores*, criadores de teorias ou de soluções fundamentais. Porque são "bons para pensar". Sempre que os lemos, mesmo que os tenhamos lido dúzias de vezes, aprendemos de novo. Porque representam exemplarmente a tensão acima referida entre ciência e arte. Ou porque continuam a ser discutidos, pró ou contra, como Evans-Pritchard: apresentador de "slide shows" ou inovador na teoria do parentesco e formulador da idéia de tradução cultural? Como Durkheim e Mauss, herdeiros do racionalismo, em busca do "elementar" ao mesmo tempo em que afirmam a totalidade da sociedade. Como Weber, dos tipos ideais e da compreensão, apropriado de formas distintas por Parsons e por Geertz (que já foi parsoniano, sabiam disso?).

Nem todos os clássicos foram, é claro, produtores de Etnografia. Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss nunca passaram pelo Estreito de Torres,

enquanto outros — e entre os clássicos incluo também os ainda vivos, como já se notou pela menção a Lévi-Strauss — o fizeram, como Leach, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown (durkheimiano britânico), Bateson, Meyer Fortes etc. São contudo Clássicos porque inauguraram formas de pensar e porque suas teorias continuam em constante diálogo com a Etnografia — é por isso que são clássicos *da Antropologia.*

Penso nos Clássicos em termos semelhantes a uma "Sociedade dos Poetas Mortos" (embora incluindo vivos e de preferência sem suicídios), onde se exercita a criatividade estimulada por uma figura central: o professor/orientador.

4. Passo agora ao último ponto. Se a Antropologia é uma profissão/vocação, seu ensino implica a presença de professores/orientadores. Não me refiro àquela cada vez mais melancólica figura que dá aulas a uma classe. Quero dizer que *ser professor é professar.* Ensinar Antropologia é fazer Antropologia; ensinar é continuar a estudar; é professar a dúvida e a incerteza em meio à certeza (o que falei sobre os Clássicos não é desculpa para não ler o que se escreve hoje). Ser orientador é ter um "oriente" que possibilite ao aluno criar seu próprio. É ter ao mesmo tempo o rigor da disciplina (não se exige o uso do silício) e o estímulo à criatividade individual.

Para tanto, atrevo-me a mencionar uma trivialidade a mais; uma obviedade freqüentemente "esquecida": a existência de uma biblioteca. Aquele lugar (embora infestado de ácaros) de contemplação quase mística onde se busca a inspiração para a criatividade. Onde se conta com os Clássicos e com a "avant-garde". Infelizmente, porém, nem todos os freqüentadores fizeram seus votos. Há quem possua uma bela coleção particular composta de exemplares subtraídos à biblioteca, numa manifestação de estética sem ética.

O "esquecimento" da obviedade acima referida diz respeito a uma questão de que tratei em outra ocasião em que se discutiu a pós-graduação. Desenvolvi então a idéia de uma "cultura do Mestrado" em sua dimensão perversa. Poderia ter falado de uma demagogia do Mestrado. Nota-se hoje em muitos departamentos ou universidades um *sentimento de desprestígio* pela inexistência de cursos de pós-graduação. Um sentimento de "periferismo" que seria curado com a criação de mestrados. Assim como a crença de que, uma vez criado o Mestrado, viriam os recursos financeiros. Juntando-se

meia dúzia de Doutores, por vezes de diversas áreas interdisciplinares, freqüentemente sem currículos convincentes, cria-se um curso qualquer.

Pressões políticas têm levado à criação de cursos de pós-graduação sem bibliotecas. Mas os poetas mortos estão nas bibliotecas vivas. Sem elas, como estimular a criatividade? Como percorrer as estantes, folheando livros e revistas, e encontrar o insuspeitado? Quantas vezes alunos meus contribuíram para os seminários, e para meu cultivo pessoal, trazendo textos que eu não conhecia! Sem elas não seriam possíveis seminários experimentais, onde tanto professores como alunos são aprendizes. Uma biblioteca não é apenas um recurso material. Saber que se está estudando ou trabalhando numa instituição que conta com uma boa biblioteca e que possui uma política de contínuo enriquecimento de acervo traz consigo um sentimento de difícil definição, mas central para a formação intelectual.

Ao longo de mais de 20 anos investimos milhares de dólares na importação de livros e periódicos, e continuamos a fazê-lo. E somos apenas razoáveis, segundo padrões internacionais. No entanto, assisto entre pesaroso e escandalizado à invenção de cursos onde certamente não haverá vocação nem profissão. No melhor dos casos, algum "treinamento profissional" no sentido vulgar de profissão.

A mesma cultura do Mestrado acima referida, em outra de suas dimensões, nos levou a repensar o processo de formação de nossos alunos.

Dividimos o curso em duas etapas. A primeira, de caráter mais escolar é basicamente uma etapa de leituras, de familiarização com teorias e etnografias, com as soluções a que me referi antes, com a Teoria da Etnografia, com os Clássicos e com os modernos. É uma etapa onde a orientação é, por assim dizer, socializada, difusa, de certa forma, dividida entre o corpo docente como um todo. Essa etapa se conclui com uma monografia (que já pode ser o encaminhamento de uma futura tese), assistida já por um orientador individualizado e com um exame de qualificação. Demonstrando sua capacidade de tratar conceitos, de realizar leituras críticas e até mesmo de exercitar uma etnografia menos ambiciosa (mas não menos rigorosa) o aluno ingressa na fase final. Na minha opinião pessoal, tal ingresso deve ser individual.

A segunda etapa consiste basicamente no exercício da pesquisa, mais longa que a primeira. *É o momento iniciático fundamental em que o aluno* irá encontrar sua própria solução intransferível, rendendo-se ao "campo", mais que o enfrentando; exercitando simultaneamente a intersubjetividade e

o distanciamento crítico. O papel do orientador, já colocado ao final da primeira etapa é aqui fundamental. Rigoroso na disciplina mas não impositivo nas idéias, o bom orientador é aquele que estimula a busca por um "oriente" mas que não teme ter suas idéias contraditas.

Nossa proposta de reorganização da pós-graduação enfrenta a perplexidade dos alunos. É muito interessante que se ressintam da desritualização que acompanhou a substituição da antiga dissertação, via de regra exagerada face ao que vale no mercado acadêmico, pela monografia, que pode muito bem ser um artigo de boa qualidade. Sentem falta da ritualização que marca o final de uma etapa, quando emergem simbolicamente das profundezas da Catacumba; dos aplausos que expressam a solidariedade dos colegas. Parece que estamos face a um (des)encontro de pontos de vista nativos que merece ser considerado como outra negociação intersubjetiva.

BIBLIOGRAFIA

BURTT, E.A. 1983. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna.* Brasília: EdUnB.

CHAGNON, N. 1968. *Yanomamö: The Fierce People.* Nova York: Holt, Rinehart and Winston.

______. 1975. Genealogy, solidarity and relatedness: limits to local group size and patterns of fissioning in an expanding population. *Yearbook of Physical Anthropology* 19.

______. 1988. Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal Population. *Science* 236.

CRAPANZANO, V. 1981. Text, Transference and Indexicality. *Ethos* 9 (2): 122-148.

DUARTE, L.F. 1995. "Formação e Ensino na Antropologia Social: Os Dilemas da Universalização Romântica". In *O Ensino da Antropologia no Brasil* [textos apresentados em mesa-redonda coordenada por Mariza Peirano na XVIII Reunião da ANPOCS]. Rio de Janeiro: ABA. pp. 10-17.

DUMONT, L. 1985. *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna.* Rio de janeiro: Rocco.

LATOUR, B. 1990. Post Modern? No, Simply Amodern! Steps towards an Anthropology of Science. *Stud. Hist. Phil. Sci.* 21 (1).

PEIRANO, M. 1986. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. *Série Antropologia* 53. Brasília: UnB.

SAHLINS, M. 1978. *Stone Age Economics.* Londres: Tavistock Publications.

SHAPIN, S. & S. SCHAFFER. 1985. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life.* Princeton: Univ. Press.

SMILJANIC BORGES, M.I. 1995. *Das Amazonas aos Yanomami*. Dissertação de Mestrado, Dep. de Antropologia, UnB.

TAUSSIG, M. 1983. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

THOMAS, N. 1991. Against Ethnography. *Cultural Anthropology* 6 (3).

TRAJANO FILHO, W. 1995. O Poder da Invisibilidade. *Anuário Antropológico/93*: 205-240.

UBEROI, J.P.S. 1978. *Science and Culture*. Delhi: Oxford Univ. Press.

ZENGOTITA, T. de 1984. The Functional Reduction of Kinship in the Social Thought of John Locke. In *Functionalism Historicized* (G.W. Stocking, ed.). Madison: The University of Wisconsin Press.